Verbum vitae
2 (2002), 267-287

GŁOSIĆ EWANGELIĘ DZIŚ. PERSPEKTYWA KERYGMATYCZNIE ZORIENTOWANEJ DOGMATYKI

Ks. Jerzy Szymik

Podkreślmy na samym początku rzecz pozornie oczywistą, ale istotną i decydującą dla treści oraz kształtu pomieszczonych w poniższym tekście dywagacji, tez i hipotez, a mianowicie **historyczny horyzont naszej refleksji**. To znaczy aktualny, dziejowy kontekst problematyki „głoszenia Ewangelii", kontekst, który w tytule opracowania sygnalizuje słowo „dziś". Współtworzymy bowiem szczególny moment historii świata, historii ludzkiej kultury, historii chrześcijaństwa (i ów moment współtworzy nas). Żyjemy oto bowiem na krawędzi millenniów, z każdym dniem i miesiącem coraz głębiej zanurzając się w trzecie tysiąclecie po Chrystusie... To czas określany jako „kulminacja postmodernistycznego zamętu", jako „epoka po 11 września", jako wyczerpany ostatecznie „koniec historii", ale też jako czas nowej chrześcijańskiej nadziei, czas Kościoła wzmocnionego siłą millennijnych uroczystości, Kościoła z *Novo millennio ineunte* w ręku, głowie i sercu, Kościoła zdolnego modlić się w Asyżu, w styczniu 2002 r. razem ze wszystkimi o Wszystko. Powiedzmy zresztą w tym miejscu rzecz prostą i bardzo ważną: to nasz czas, nie będziemy mieli innego.

I z takiej też, granicznej perspektywy proponuję w poniższym tekście myśleć o teologii dogmatycznej (nazwanej w podtytule skrótowo – zgodnie z wielowiekową tradycją wielu europejskich języków – dogmatyką), próbując ogarnąć to, co zostawiła nam w spadku jej przeszłość

(zwłaszcza najmłodsza, XX-wieczna, czyli ta, która była przedprożem obecnego wieku), a także to, co jawi się nam jako zarys teologicznej przyszłości, a co jest splotem wyzwań i nadziei. Jest to zresztą perspektywa wiele obiecująca niejako z samej swej „granicznej" natury, by przywołać tezę Paula Tillicha z jego *Auf der Grenze*): „Granica jest jednym z najbardziej owocnych miejsc poznania"[1].

Proponuję przemyśleć dorobek ostatniego półwiecza, współczesny status i kerygmatyczną potencjalność teologii dogmatycznej w świetle zasadniczego problemu tego tekstu, problemu jasno określonego w samym tytule: **głosić Ewangelię dziś**. „Ewangelia" (przypomnijmy, że jest to zlatynizowana forma greck. *Euaggelion*) oznacza tu Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym[2], która to Nowina streszcza, syntetyzuje i eschatologicznie oraz skutecznie objawia Prawdę o Trójjedynym Bogu-Miłości, zbawczo obecnym w historii świata i każdego (bez wyjątku) człowieka. Ta właśnie prawda (zasadnicza wieść jaką ma do zakomunikowania światu chrześcijaństwo) jest Dobrą Nowiną dla ubogich (Mt 11,5; Łk 4,18-19) – w najgłębszym sensie tego ostatniego słowa. „Ubogich" w sensie duchowym i materialnym, psychicznym i społecznym; „ubogich", czyli „więźniów, niewidomych i uciśnionych" Łk 4,18) – we wszystkich sensach tych słów. Ale też w owym przepięknym sensie, który odsłania nam polszczyzna: człowiek ubogi jako ktoś, kto źródło swojego istnienia, bytu, szansy na uratowanie od śmierci i jakiegokolwiek bogactwa upatruje „u Boga". *Euaggelion euaggelizein* (głosić Dobrą Nowinę, Ap 10,7) oznacza więc rozszerzać zbawczą wieść o wyzwoleniu, które w Bogu ma swoje źródło i pełnię. I trafiać nią w samo serce człowieka – trwale je przemieniając „KU-BOGU".

Teologia dogmatyczna (dogmatyka) jest dziś autentycznie chrześcijańska o tyle, o ile służy tak pojętemu „głoszeniu Ewangelii dziś". To znaczy wówczas, kiedy jest ona

---

[1] Stuttgart 1962, s. 13. Por. tamże, s. 67.

[2] H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 53-54.

zorientowana kerygmatycznie. Wyjaśnijmy: pojęcie „kerygmat" wywodzi się z greckiego czasownika *keryssein* (= głosić, przepowiadać) i oznacza w Biblii zarówno głoszenie Królestwa Bożego oraz jego zbawczych skutków, jak i samą treść przepowiadania[3]. Jest to „słowo", które – jak powiada Karl Rahner – „w imię Boga i na mocy prawowitej misji zleconej przez Boga i Kościół jest głoszone zarówno wspólnocie wierzących, jak i jednostce jako słowo samego Boga i Jezusa Chrystusa"[4] . To, co przepowiadane, znajduje w owym „słowie" swoje skuteczne uobecnienie i staje się historycznie uchwytnym wydarzeniem. W kontekście naszego tematu na podkreślenie zasługuje fakt fundamentalnej źródłowości kerygmatu w stosunku do teologii (dogmatycznej szczególnie!). Bowiem relacja „kerygmat (w obu biblijnych znaczeniach) – teologia (dogmatyczna szczególnie)" winna być rozumiana następująco: kerygmat jest dla teologii pierwsza zasadą i normą, a jednocześnie ona sama (dogmatyka) znajduje się na usługach kerygmatu[5] i jedynie wówczas jest ona autentycznie sobą.

Treść teologicznodogmatycznej wersji kerygmatu jest, oczywiście, trynitologiczna: posiada swój paterologiczny początek i cel, chrystologiczny wątek i pneumatologiczną osnowę. Jaka jest sytuacja i perspektywy dogmatyki zaangażowanej w tak pojęte głoszenie Dobrej Nowiny dzisiaj?

---

[3] Tamże, s. 84-85. Celem „chrześcijańskiego przepowiadania" jest zbawienie człowieka, budowanie Kościoła i przybliżanie Paruzji. Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 8-9, 115-119.

[4] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. z niem. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 175.

[5] Tamże, s. 175, 478. W sensie najbardziej pierwotnym i fundamentalnym relacje tę należy widzieć w kontekście faktu Słowa Bożego, które występuje w stosunku do teologii jako *norma normans non normata*.

1. Kim jestem: przesłanie z Ałma-Aty

Jako ilustrację ewangelicznych i kerygmatycznych możliwości oraz wartości tego właśnie granicznego punktu wieków i tysiącleci (punktu „naszego czasu"), możliwych pożywnych owoców dojrzewających właśnie na styku dwudziestowiecznego dorobku teologii i czekających ją nowych wyzwań, chcę przywołać wydarzenie pozornie drobne, ale jakże – w moim przekonaniu – symptomatyczne. Jest oto 25 dzień września 2001 roku. W auli Uniwersytetu Euroazjatyckiego (!) w Ałma Acie Jan Paweł II spotyka się z młodymi mieszkańcami Kazachstanu. Do skupionej, skośnookiej, studenckiej (głównie) młodzieży odzywa się w pewnym momencie tak: „Pytasz mnie «kim jestem według Ciebie, Rzymskiego Papieża (*Rimskogo Papu*)? Kim jestem – ja?» Odpowiadam Ci: «Jesteś myślą Boga. Jesteś biciem Bożego Serca!»"[6]. W ogromnej ciszy, steranym głosem, z wielką siłą.

Można zapewne różnie interpretować papieskie słowa, można ich też nie interpretować, w obawie przed nadinterpretacją prostej w sumie katechetycznej formuły. Ale sądzę, że nie popełnimy błędu, jeśli powiemy, że jest to bardzo współczesna i bardzo udana próba translacji istoty teologicznej antropologii na język kerygmatu, ewangelizacji, obrazu. I najważniejsze dla mnie na tym wstępnym etapie naszej refleksji: „Rzymski Papież" potrafi taką prawdę-przesłanie wypowiedzieć wobec świata na początku trzeciego tysiąclecia, tuż po wieku dwudziestym, wieku, który kazał zwątpić w człowieka i bardziej wierzyć w jego diabelskość niż w jego „od-Boskie" pochodzenie – **dzięki temu, co wydarzyło się w teologii dwudziestego wieku**. Gdzieś od szczytowego okresu średniowiecza pogłębiał się rozziew między teologią a duchowością, między coraz bardziej suchym traktatem dogmatycznym a coraz bardziej nerwowym pulsem zwykłej ludzkiej egzystencji. Swego czasu Karl Lehmann (wówczas jeszcze nie kardynał) opisał owo zja-

---

[6] Na podstawie relacji-reportażu TVP1 (25 09 2001r.).

wisko następująco: „Tradycyjna dogmatyka sprawiała wrażenie kośćca bez mięśni, literatura duchowo-ascetyczna wydawała się wielu mięśniami bez kośćca"[7]. Twierdzę, że to co najlepsze w teologii dwudziestego wieku (zwłaszcza jego drugiej połowy) doprowadziło do przezwyciężenia tego rozłamu, do nowej syntezy mięśni i kośćca, czyli do **teologalnego** rozumienia życia i **życiowego** rozumienia teologii.

I właśnie dlatego jest możliwa ta scena i te słowa: Jan Paweł II, wielki współtwórca i beneficjent teologii dwudziestego wieku może na granicy światów (tysiącleci, Europy i Azji), w pierwszym wrześniu trzeciego tysiąclecia zawołać do sobie współczesnych, skulonych i porażonych, w dwa tygodnie po terrorystycznym ataku na nowojorskie WTC: „Jesteście myślą Boga i biciem Bożego serca". Czyli: ostateczną prawdą o człowieku jest mądrość, wszechmoc i miłość Boga. Siła treści i formy takiego przesłania bierze się z dorobku okołosoborowej teologii. Z pracy Congara, Rahnera, Ursa von Balthasara (o czym za chwilę) oraz tysięcy ich nauczycieli i uczniów.

2. Kontekst dziejowy: Vaticanum II i globalizacja

Pytanie o teologię dzisiaj, o jej najnowszy dorobek, wyzwania i nadzieje, pytanie o ewangelizacyjne możliwości współczesnej dogmatyki, pytanie postawione na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa jest uwikłane w wielorakie konteksty. Najbardziej bodaj znamienny oraz faktycznie i potencjalnie (ciągle jeszcze!) „bogaty w skutki" jest ten element kontekstualności pytania, który w prostej linii okazuje się spadkiem po najważniejszym wydarzeniu w życiu Kościoła XX wieku. Chodzi, oczywiście, o wydarzenie Soboru Watykańskiego II. Sobór poświęcił wiele

[7] Wstęp, w: K. Rahner, *Modlitwy życia,* tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 5.

uwagi sprawie i wizji teologii, a zadania stojące przed współczesną sobie i przyszłą „nauką o Bogu" określił w *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965 r.) następująco: „badania i odkrycia w dziedzinie nauk ścisłych oraz historii i filozofii nasuwają nowe zagadnienia, które niosą ze sobą nowe konsekwencje, a także domagają się n o w y c h d o c i e k a ń od teologów (...) zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż s z u k a l i coraz to bardziej o d p o w i e d n i e g o s p o s o b u p o d a w a n i a d o k t r y n y l u d z i o m s o b i e w s p ó ł c z e s n y m; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia"[8] (KDK 62, podkr. – J.Sz.). Wystarczy wniknąć w literę i ducha zacytowanego fragmentu *Gaudium et spes*, by pojąć jak silny wpływ miał Sobór na kształtowanie nowej mentalności teologicznej (sam będąc poniekąd jej owocem!). Oto bowiem „nowe dociekania" oraz „szukanie bardziej odpowiednich sposobów podawania doktryny współczesnym" stały się zasadniczymi siłami napędowymi i wektorami rozwoju teologii w ostatnich dekadach dwudziestego stulecia i na początku nowego.

Drugim ważnym elementem kontekstualności pytania o teologię na początku nowego millennium jest swoisty kryzys cywilizacyjny naszej epoki, kryzys, który zwykliśmy określać (być może z braku bardziej precyzyjniejszego terminu?) jako „postmodernistyczny". Duchowy klimat owego kryzysu przełomu tysiącleci można zapewne postrzegać, rozumieć i opisywać na wiele sposobów. Jeden z celniejszych, w moim przekonaniu, brzmi tak: doświadczamy oto dramatycznej fragmentaryzacji całości, utraty poczucia spójności, rozpadają się elementy naszego świata jak kawałki szkła po rozbitym lustrze, w którym jeszcze przed chwilą przeglądały się ład, cel i sens. Teraz zaś rozszczepił się sens na nieprzystające do siebie elementy. Globalizacja

[8] Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 590.

stwarza wprawdzie pozory uniwersalizacji, ale nie zastąpi ona przecież usensowienia *universum*. Nieraz właśnie pod powabną i komercyjną powłoką tej pierwszej kryje się zanik drugiej. Poszukujemy więc dzisiaj – mówił już w październiku 1988 r. Kardynał Joseph Ratzinger w KUL-owskiej *Aula Magna*, odbierając doktorat *honoris causa* – „nowej syntezy nauki i mądrości, w której pytanie o część nie przysłoni widzenia całości, zaś troska o całość nie pomniejszy zatroskania o to, co jest jej częścią"[9]. Gdzie jej szukać???

3. Uniwersalizm teologii: *potentia responsionis*

Otóż właśnie. Ostateczna odpowiedź brzmi: w teologii. Ale by dostrzec jej obecne położenie i możliwości, warto się cofnąć do dwudziestowiecznego dziedzictwa teologii właśnie. Na początek do pewnej wymiany listów, czyli w sumie epizodu, ale z tych akurat (epizodów), z których składa się intelektualna biografia „tamtego wieku". Korespondencja owa miała miejsce w latach sześćdziesiątych (latach soborowych i kontrkulturowych jednocześnie) w Stanach Zjednoczonych, a toczyła się pomiędzy polskim emigrantem i poetą Czesławem Miłoszem oraz amerykańskim trapistą Tomaszem Mertonem. Jednym z najważniejszych tematów tej wymiany myśli była teologia – jej rozumienie, jej miejsce, oraz jej rola w ówczesnym porządkowaniu obrazu świata. To bardzo charakterystyczne dla zrozumienia pozycji jaka zaczyna w czasach okołosoborowych zajmować teologia na mapie współczesnych nauk i w „niezbędniku" intelektualisty z drugiej połowy XX wieku (o niekoniecznie ortodoksyjnych poglądach). Poglądy Miłosza – a jest on na pewno reprezentantem pokolenia „doświadczonych XX wiekiem" i przedstawicielem zna-

[9] T. Słomiński, *Teologia na uniwersytecie racje za i przeciw. Rzecz o reaktywowaniu Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, Lublin 1999, s. 32.

cząćego środowiska intelektualnego – pod wpływem rozczarowań i lektur, rozwoju historyczno-politycznych wydarzeń i argumentów Mertona ewoluują w kierunku przyznania teologii wyjątkowego miejsca w hierarchii nauk.

Argumenty? Bardzo interesujące. Zasadniczym jest – jak wynika z listów – tkwiąca w teologii naturalnie (to znaczy ze względu na jej bosko-ludzkie źródła) *potentia responsionis* – umiejętność udzielania odpowiedzi. Po wieku XIX i po koszmarach dwudziestowiecznych wojen światowych odziedziczyliśmy uprawianie nauki i tworzenie kultury ograniczone do stawiania samych pytań. Postmodernizm jest dalekim – aczkolwiek nieubłaganie konsekwentnym – ogniwem w łańcuchu skutków tegoż zjawiska. Teologia zaś ma odwagę i ambicję udzielania odpowiedzi. „Musimy integrować wciąż nowe pytania i odpowiedzi, tworząc nowy obraz ludzkiego uniwersum. Dlatego właśnie, jak przeczuwam, teologia jest ważna" – pisze Miłosz. Jej waga polega więc na proponowanej – przez nią właśnie – integralnej wizji rzeczywistości, wizji holistycznej i dzięki temu „antropocentrycznej", nadającej ład i sens ludzkiemu bytowaniu i byciu jako takiemu. Teologia ze względu na jej uniwersalność i „szerokość oddechu" jest „najgłębszą nauką o naturze człowieka i przestrzeni jego egzystencji". I dlatego Miłosz opowiada się za teologią jako spoiwem, gwarantką sensowności projektu ludzkiego świata. Więc „tylko teologia jest ważna. To jest nowy wymiar, którego domyślam się pod współczesnymi parafernaliami" – wyznaje Mertonowi w liście z 18 maja 1963 roku (przypomnijmy: jest to rok, w którym zostają uchwalone pierwsze dokumenty *Vaticanum II*). „Parafernalia" – jak wynika z kontekstu – to zatrzymanie się w połowie drogi, zadowolenie pytaniem bez odpowiedzi, rezygnacja z wysiłku konstruowania integralnej wizji rzeczywistości. Tymczasem „ludzkich pragnień nie da się zaspokoić tanim kosztem"[10].

---

[10] Cz. Miłosz, T. Merton, *Listy*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1991, s. 112, 134, 136; J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury,* Katowice 1996, s. 235-236.

Na takie pojmowanie teologii solidnie zapracowali przede wszystkim najwięksi teologowie XX wieku. To właśnie było znamieniem ich wielkości: holistyczność wizji, integralność ujęcia, uniwersalizm myśli. Było ich wielu. Chcę się zatrzymać przy trzech postaciach, najbardziej – moim zdaniem – znaczących dla dwudziestowiecznej i przyszłej teologii. Są to: Yves Congar (1904-1995), Karl Rahner (1904-1984) i Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Postaci emblematyczne, symbolicznie i faktycznie będące filarami teologii dwudziestego wieku, reprezentatywne dla jej największych osiągnięć. Wielkie owocowanie ich myśli i życia jest – mam nadzieję – ciągle przed nami. Co wniosły do uniwersalności *scientiae fidei*?

4. Yves Congar: tradycja i otwartość

Był teologiem, by tak rzec, bardzo francuskim. Łatwość z jaką poruszał się po olbrzymich połaciach teologicznej wiedzy budziła szacunek i, oczywiście, brała się z jego niezwykłej pracowitości, ale miała w sobie sporo z galijskiego wdzięku i paryskiej elegancji. Congar był francuski również w tym względzie, że reprezentował pewną charakterystyczną dla teologii XX wieku dzielność „pomimo", która to cnota była szczególnie potrzebna teologom z Francji, kraju silnie pod względem religijnym spustoszonemu w ostatnich dziesięcioleciach przez procesy sekularyzacji, laicyzacji i ateizacji. Jego diagnoza była tyleż przenikliwa, co gorzka: „W odpowiedzi na religię bez świata ludzie sformułowali ideał świata bez religii"[11]. Ale też – jak zwykle u niego – ostrości widzenia towarzyszy tu męstwo i ufność. Z upodobaniem powtarzał sobie i „swoim braciom" słowa Charlesa Peguy z jego *Un nouveau theologien*: „Nic nie jest równie piękne jak wierność w czasie próby, nic nie jest równie piękne jak

[11] Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 19.

samotne męstwo, nic nie jest równie wielkie jak ten, komu powierza się posterunek samotności”[12].

Congar był erudytą na nieprawdopodobną skalę. Rozległość zainteresowań łączył z wielką intuicją, szerokość horyzontów z tytaniczną pracą. Był najwybitniejszym bodaj przedstawicielem tej formacji europejskich teologów, którzy przygotowali soborowe przesunięcie akcentów w teologii: odejście od trydentyzmu (w obu kierunkach – w stronę średniowiecza i dalej, ku Ojcom oraz w stronę współczesności), troskę o integralność w eklezjologii (odejście od „hierarchocentryzmu” w refleksji nad Kościołem), dowartościowanie pneumatologii, odzyskanie „zmysłu eschatologicznego” we wszystkich teologiczno-dogmatycznych traktatach, budowa nowej, personalistycznej charytologii, otwarcie ekumeniczne.

Umieć otrzymywać, czerpać w pokorze od innych, docierać do wartości najgłębszych z możliwie dostępnych dla teologa, odkopywać skarby teologicznej przeszłości zasypane przez wicher historii, odkopywać i nadawać im nowego blasku – oto, jak sądzę, istota geniuszu Autora *Je crois en L'Esprit Saint*[13]. A wszystko w chrystocentrycznym celu. Bowiem na pytania człowieka o tajemnicę istnienia odpowiada „jedynie Słowo, przynosząc nie wytłumaczenie, ale obecność” – uczy Congar. Jest to ostatecznie „aktywna obecność nadziei”[14]. W ten sposób chrystologia buduje przestrzeń, w której możliwa jest rekonstrukcja utraconej więzi świata i religii. Takie też jest główne zadanie, jakie postawiła sobie dwudziestowieczna teologia: **aktywna obecność nadziei**.

5. Karl Rahner: człowiek i Bóg

Gigantyczna spuścizna Karla Rahnera bywa opisywana i interpretowana według różnych kluczy. Prawie zawsze

---

[12] Tenże, *Moim braciom,* tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998, s. 230.

[13] Paris 1979.

[14] Tenże, B. Lauret, *Rozmowy jesienne*, tłum. M. Deskur, Warszawa 2001, s. 37.

jednak wśród przewodnich idei jego teologii wymienia się antropologię transcendentalną, oryginalną teologię relacji „łaska – natura”, dogmatykę „antropocentryczną” i nachylenie problematyki teologiczno-dogmatycznej w stronę teologii praktycznej i duszpasterstwa[15] . Ale wielkość teologii Rahnera nie polega jedynie na tysiącach zapisanych stronic i przeoraniu wszystkich traktatów i współczesnych problemów teologii systematycznej i pastoralnej. Jest to przede wszystkim wielka (w sensie formatu i skuteczności) **próba uwspółcześnienia perspektywy teologicznej refleksji**. Jak zmieniając ową perspektywę ukazać w pełnym – czyli jednocześnie wiernym tradycji i porywająco aktualnym! – blasku depozyt chrześcijańskiej wiary? Oto kluczowe pytanie dla właściwego odczytania dzieła Rahnera.

Jeśli jest prawdą, że człowiek to dzieło stwórczej wszechmocy Boga, wówczas ludzkie istnienie i istota muszą nosić na sobie ślady Boskiej Dłoni – tak dałoby się wyrazić najprościej punkt wyjścia teologii Rahnera. Ważne by źródłem i celem teologii był zawsze człowiek – jeśli chcemy skutecznie uprawiać teologię „po Kartezjuszu”, dla sobie współczesnych – twierdzi Teolog z Monachium i Muenster. To bowiem człowiek jej potrzebuje i człowiek ją uprawia. Nie znaczy to jednak, że teocentryzm ma zostać prymitywnie zastąpiony antropocentryzmem. Zniesienie pozornej dychotomii i fałszywej rywalizacji miedzy teocentryzmem i antropocentryzmem jest właśnie ową „złotą nicią” przewijającą się przez cały dorobek Rahnera. Teologia i antropologia są bowiem do siebie nie odwrotnie, ale wprost proporcjonalne, a źródłem i kulminacją tej chrześcijańskiej *par excellence* prawdy jest chrystologia!

Wracając zaś do punktu wyjścia: człowiek jest dziełem Łaski, kimś pochodzącym z nadprzyrodzoności i do nadprzyrodzoności powołanym. Ten fenomen człowieczeństwa nazywa Rahner „nadprzyrodzonym egzystencjałem”. Za

---

[15] Por. R. Winling, Teologia współczesna, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 201-205; I. Bokwa, Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera, Tarnów 1996.

podstawowy egzystencjalny znak „nadprzyrodzonego egzystencjału" w człowieku, czyli za ślad Dłoni Stwórcy uważa Autor *Schriften zur Theologie* – miłość. W skrócie, za świetną syntezą ks. Dariusza Kowalczyka brzmi to tak: „bezinteresowna miłość drugiego człowieka jest transcendentalnym doświadczeniem Boga. Bóg jest bowiem warunkiem możliwości takiej miłości. Innymi słowy, gdyby Boga nie było, to nie byłoby również nieodwołalnej miłości i zaufania. A skoro bezwarunkowa miłość i zaufanie istnieją, i nie są uważane za cos absurdalnego, to znaczy, że istnieje Bóg, i że jest On doświadczany – choćby w sposób nieuświadomiony – w każdym akcie autentycznej miłości"[16]. Bóg jest więc fundamentem każdego wydarzenia miłości, która w prostej linii prowadzi do Jezusa Chrystusa, Zbawiciela Absolutnego, którego człowiek pragnie i szuka jako źródła gwarantu i celu miłości (jako Boga i człowieka – unia hipostatyczna to centrum myśli Rahnera). Tylko Taki Ktoś – Bóg-człowiek – miłość uzasadnia, daje jej trwałość i nieskończoną perspektywę.

Wcielenie Logosu jest – według Rahnera – teo-logiczną przyczyną aktu i cudu stworzenia. Bóg stwarza człowieka chcąc „wylać miłość poza Siebie", „wyrazić się" *ad extra*, czyli „na zewnątrz siebie samego" kochając (to znaczy w sposób „naturalny" dla Boga, bo natura Boga jest miłość – 1 J 4,16). Człowieczeństwo Logosu jest więc „sposobem" wyrażenia się Boga „poza sobą", a stworzenie człowieka ma swoje źródło w Boskim pragnieniu wcielenia. *Ecce homo*. Oto człowiek, oto zmiana perspektywy, oto jedność antropologii i teologii w chrystologii.

Rahner poświęcał również sporo uwagi trynitologii i charytologii, zawsze stosując (w różnych wariantach i mutacjach) metodę „transcendentalną"[17]. Jakkolwiek zawiłe i dyskusyjne byłyby jego tezy (a to się zdarza...), pozostaje Rahner największym teologicznym mistrzem dwudziesto-

---

[16] D. Kowalczyk, *Karl Rahner,* Kraków 2001, s. 48.

[17] Po polsku najprzejrzyściej na ten temat: Bokwa (dz. cyt.) i Kowalczyk (dz. cyt.).

wiecznej teologii w sztuce „godzenia" człowieka i Boga po oświeceniowym pęknięciu (niekwestionowanej w kulturze europejskiej gdzieś do renesansu) Bosko-ludzkiej więzi. Całą ludzką kondycję Autor *Podstawowego wykładu wiary* ukazuje w perspektywie transcendentalnej, upatrując w chrystologii klucz do rozjaśnienia tajemnicy tego, co Boskie i tego, co ludzkie – w ich inkarnacyjnym (ontycznym) scaleniu.

To nie życie sprawia, że da się wierzyć w Boga; to Bóg sprawia, że da się żyć – mówi swoim współczesnym Rahner. Szukać światła trzeba w chrystologii. On bowiem, Jezus Chrystus, jest jedyną i ostateczną odpowiedzią na transcendentalną tęsknotę człowieka.

6. Hans Urs von Balthasar: Miłość i jeszcze raz Miłość

W tej chwili, na początku wieku, jest uważany powszechnie za największego teologa minionego stulecia. Czy słusznie – czas pokaże. W każdym razie jedną z ważniejszych przyczyn stale rosnącej popularności niełatwego przecież dzieła von Balthasara jest niewątpliwie nie tylko treść, ale i dzieła tegoż forma: nie stroniąca od artykułowania gwałtownych emocji, fascynująca czytelnika, łącząca naukową wnikliwość z publicystyczną pasją. Wielki Bazylejczyk jest autorem wielu setek książek i artykułów. Największe jednak znaczenie należy przypisać sławnej trylogii: *Herrlichkeit* (1961-1969) – *Theodramatik* (1973-1983) – *Theologik* (1985-1987). To dzięki niemu i wymienionym dziełom w teologii najnowszej robią karierę pojęcia takie jak „dramatyczność", „kenotyczność" czy „wspaniałość".

Hans Urs von Balthasar jest największym w teologii XX wieku hermeneutą i piewcą prawdy, iż „Bóg jest miłością" (1 J 4,16). Stąd też płyną siła i głębia jego odpowiedzi na pytania: „kim jest Bóg?", „czym jest miłość?" i „dlaczego *kochać Boga* jest sensem człowieczego życia?" Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeden z najważ-

niejszych komponentów Balthasarowej myśli, na element konstytutywny jego teologii, cechę o kapitalnym wręcz znaczeniu, cechę, której wyraźne dostrzeżenie i gruntowne przemyślenie spowoduje – jak przeczuwam – dalszy wzrost znaczenia jego teologii w XXI wieku. Choćby dla tej jednej jedynej tylko sprawy warto dzisiaj pisać o Bazylejczyku i o jego teologii książki – z mocnym akcentem na słowo „dzisiaj".

Oto bowiem świat wyszedł z opresji dwudziestego wieku mimo wszystko cało (faszyzm i komunizm, miejmy nadzieję, dogorywają), ale człowiek z przełomu tysiącleci jest okrutnie poturbowany, trafiony w najczulszy punkt, kaleki. Zrobiły swoje bezbożne i nieludzkie ideologie, Auschwitz i Kołyma, holocaust, dwie wielkie wojny, setki pomniejszych, krew i śmierć... Wrażliwość religijna tego, który „jednak i jakoś" ocalał została silnie naznaczona manichejską skazą, czyli iście gnostycką podejrzliwością wobec tradycji chrześcijańskiego obrazu Boga. Oto jak w poemacie „Ksiądz Seweryn" artykułuje ten problem Czesław Miłosz, poeta o słuchu (prawie) doskonałym, artysta z uchem przyłożonym stale do ziemi, rejestrujący – jak czuły sejsmograf – jej ważkie, współczesne tąpnięcia:

„Nie rozumiem dlaczego tak być musiało,
Żeby Syn Boga umierał na krzyżu.
Nie odpowiedział nikt na to pytanie.
Jakże to mogę wytłumaczyć Kasi?
Gdzieś wyczytała, że Majestat Stwórcy
Doznał zniewagi, która żąda krwi.
Jak to? W złocistych szatach i koronie
Spoza obłoku przyglądał się kaźni?
Mówię jej: Tajemnica Odkupienia.
A Kasia, że nie życzy sobie być zbawiona
Za cenę tortur człowieka niewinnego"[18].

Współczesna aktualność i ponadczasowa wielkość dzieła von Balthasara bierze się stąd – twierdzę – że Bazylej-

[18] „Tygodnik Powszechny", 18 03 2001 r.

czyk słyszy rozmowę Księdza Seweryna z Kasią, „współczuje" z nimi i odpowiada „na to pytanie" z wiersza. Odpowiada tak, jak zawsze robiła to największa teologia: z pokorą, doksologicznie, sięgając najgłębszych warstw **Teo-logiki**, która jest niczym innym jak **Teo-dramatem**, a dla człowieka i wszelkiego stworzenia **Wspaniałością** Dobrej Nowiny. Odpowiada, że Ojciec nie żąda tortur Syna, ani Stwórca nie przygląda się „spoza obłoku" kaźni stworzenia. Krew Syna nie została na krzyżu wylana po to, by uśmierzyć znieważonego Ojca, ale dla nas. Objawiła ona Miłość zranioną do krwi, do śmierci – Miłość Boskich zaiste rozmiarów, gotową na Wszystko...

To jest najważniejsza lekcja, którą pobieramy w szkole Balthasara.

* * *

Congar, Rahner i von Balthasar budzą szacunek i zachwyt. I nadzieję. Że teologia może być tak piękna i że można jej sprawie podarować życie. Jednak Oni i ich dzieła to już historia teologii... „Idzie nowe" – jak zawsze. Potok czasu przynosi nowe konteksty i nowe wyzwania. Co warto – bądź też trzeba! – zabrać z nauk wielkich mistrzów w wiek XXI?

A wracając do tez Ratzingera z początku naszego tekstu – jak i gdzie szukać nowej syntezy nauki i mądrości, syntezy na miarę złożoności i niepokojów naszej epoki?

7. Teologia: od nauki do mądrości

W teologii dogmatycznej. Rzecz jasna: w dobrej teologii dogmatycznej. Lekarstwem na chorobę rozpadu i pozbawienia może być i jest inwestowanie (głęboko i wielostronnie rozumiane) świata i Kościoła w teologię. Teologię pojmuję integralnie, z pokorą co do jej aktualnego stanu i przyszłych możliwości (mówi wszak aż o Bogu, ale jest uprawiana tylko przez ludzi), ale też z odwagą dostrzegania jej nie-

zwykłej potencji i realnych możliwości sprostania wyzwaniom czasu oraz szans, jakie się przed nią dzisiaj otwierają. Teologia integralna to zresztą taka teologia, która jest wierna wczoraj (tradycja), uprawiana z pasją dziś (aktualność), wychylona ku jutrze (nadzieja). To teologia, która będąc nauką, zmierza ku mądrości, i jako taka integruje to wszystko, co składa się na nasz współczesny „ludzki wszechświat", *universum humanum.*

To ostatnie jest szczególnie ważne. Teologia-nauka i teologia-mądrość nie są rywalkami i apriorycznie nie można ich postrzegać ani opozycyjnie ani – tym bardziej – alternatywnie. Teologia, jakiej potrzebuje nasz świat, to teologia która tworzy „rozumno-duchową" syntezę, która rozwija się od teologii-nauki ku teologii-mądrości. Nie wolno – pod żadnym pozorem i pod groźbą utrwalania rozpadu, fragmentaryzacji naszego świata – budować sztucznej i szkodliwej przepaści między elementami, które składają się na ową syntezę: miedzy nauką i mądrością, wiedzą i pobożnością, uniwersytetem i Kościołem, rozumem i wiarą. Nie istnieją drogi na skróty. Nauka jest koniecznym fundamentem mądrościowego wymiaru teologii, a też jest ona nauką prawdziwą wówczas jedynie, kiedy ku mądrości prowadzi. Lot ze złamanym skrzydłem („wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy"[19]) bywa krótki, a prowadzi donikąd.

Obie, nauka i mądrość, są więc konieczne, choć nie są tym samym. Mądrość od wiedzy różni się głównie tym, że ona nie tylko wie, ale również wie po co wie i co zrobić z tym, co wie. I jeszcze: mądrość jest „z natury" od wiedzy pokorniejsza – widzi dalej i dlatego wie, iż wie niewiele, fragmentarycznie, w półmroku... Ale mądrość, również i przede wszystkim ta, którą zwiemy ewangeliczną, wyrasta z rozumności. Ta zaś winna przybierać kształt nauki: *scientia fidei*. Bo bez rozumnych, naukowych podstaw,

---

[19] Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio", 14 IX 1998 r. (pierwsze zdanie dokumentu).

mądrość prędzej czy później stanie się niczym więcej, jak tylko podwórkowym mędrkowaniem – choćby w najpobożniejszych przebraniach. Ale też „teologii nie wolno traktować wyłącznie jako nauki. Musi ona zawsze pozostać mądrością, *scientia sui generis*, bo chodzi w niej o usensowienie całości”[20].

8. Chrystocentryzm: dogmat dla wiary, czyli powietrze dla skrzydeł

Teologia w zbiorze nauk zajmuje więc pozycję szczególną. Ma ona bowiem odwagę i ambicję udzielania odpowiedzi, a nie tylko zadawania pytań (do czego ogranicza dziś swoją aktywność wiele dyscyplin humanistycznych). Jej metodologiczne *instrumentarium*, będące oryginalnym połączeniem *fides et ratio* daje teologii odwagę konstruowania integralnej wizji wszechświata. Jest to wizja uniwersalna właśnie, holistyczna i dzięki temu „przyjazna” człowiekowi, nadająca sens bytowaniu, antropocentryczna *par exellence* i w najlepszym znaczeniu tego słowa – bowiem z jakże proczłowieczym misterium Wcielenia jako podstawowym kluczem hermeneutycznym rozumienia rzeczywistości. Teologia chrześcijańska ma naszemu światu do zakomunikowania prawdę chrystologiczną, która jest ostatnim słowem Boga o kształcie, sensie i celu rzeczywistości. To właśnie miejsce – chrystocentryczne, czyli jednocześnie i równoprawnie teocentryczne i antropocentryczne!!! – z którego teologia widzi i rozumie nasz świat, miejsce z którego o nim myśli i się oń troszczy, jest jedyne, niezbywalne i konieczne dla naszego świata i naszych współczesnych. Nic Teo-Logii w tym miejscu i w tej trosce nie zastąpi...

Bowiem teologia penetrująca z równą uwagą doczesność jak i wieczność może być i faktycznie jest spoiwem pragnień ludzkiego serca i umysłu, gwarantką sensowno-

[20] *Być dla, czyli myśleć sercem*. Z ks. bpem A. Nossolem rozmawia ks. J. Szymik, Katowice 1999, s. 72, 94, 130.

ści projektu prawdziwie ludzkiego świata. To jej szczególne zadanie w wielkiej rodzinie nauk. Wspiera taką tezę pogląd ks. Tomasza Węcławskiego: „Teologia jest (...) nauką, która uznała zadanie pomyślenia świata jako całości za własne: tak bardzo, że rezygnacja z niego oznaczałaby dla niej sprzeniewierzenie się nie tylko jej własnej istocie, ale także tej wspólnej istocie wszystkich nauk, która każe im zmierzać do własnego celu nie każdej z osobna i w zgodzie z własną tylko szczególną zasadą, ale właśnie *in universitate studiorum*"[21].

Kiedyś, pod koniec lat dziewięćdziesiątych, na krótko przed śmiercią, ks. J. Tischner pytał o zagadkę wzrostu zainteresowań teologią (jako dziedziną wiedzy i jako kierunkiem studiów) najmłodszego pokolenia Europejczyków. Pytał m.in. tak: czego „szukają na teologii? Czy dogmatów dla wiary, czy powietrza dla skrzydeł?[22]" Teologia, której projekt usiłujemy zarysować i proponować ją jako remedium na kryzys przełomu, twierdzi, że w powyższym pytaniu nie kryje się alternatywa, bo to właśnie prawdy chrześcijańskiej wiary są powietrzem dla europejskich skrzydeł. Teologia taka jest sumą trzech nieusuwalnych elementów: kościelność + naukowość + otwartość na współczesność[23]. Taka jest właśnie mądrością o życiodajnych skutkach dla świata przełomu tysiącleci.

Powiedzmy również w tym miejscu jasno: by teologia była autentycznym remedium na bolączki naszych czasów nie może ona być marginalizowana, spychana do kruchty. Potrzebuje ona uniwersytetu, zaś współczesny uniwersytet potrzebuje jej. Ona, *scientia sui generis*, „graniczna dys-

[21] T. Węcławski, *Studiorum Universitas*, „Tygodnik Powszechny", 1998 nr 25, s. 8. Por. Kard. J.-M. Lustiger, *Misja ewangelizacji kultur. Wolność i odpowiedzialność teologa dzisiaj,* „Tygodnik Powszechny", 2000 nr 9(2642), s. 11; W. Kamiński, *Teologia wraca,* „Życie", 6-7 XI 1999, s. 21.

[22] J. Tischner, *Kto się boi teologii?,* Pismo UAM w Poznaniu, 1998 nr 1).

[23] Por. W Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 5.

cyplina racjonalności"[24], poznająca rzeczywistość przy pomocy zespolonych narzędzi rozumu i wiary skutecznie jest w stanie wyhamować (wierzę w to bez wątpliwości; jeśli nie ona to kto, co?) skrajny racjonalizm i irracjonalizm, wielkie niebezpieczeństwa nowożytnej kultury, stale zagrażające dzisiejszym naukom.

9. Jak portret Papieża...

Jan Paweł II w częstochowskim przemówieniu do teologów podczas Kongresu teologów Europy Środkowowschodniej, dokładnie przed dekadą (15 sierpnia 1991 r.) powiedział, że w pewnym sensie – i to najgłębszym z możliwych – „teologia jest słowem samego Boga" jako uczestnictwo w „bezpośrednim" przemawianiu Boga i jako tego faktu konsekwencja. „Bezpośrednim" należy tu rozumieć jak najbardziej literalnie, tzn. „bez pośredników", czyli już nie przez proroków, ale przez współistotnego Ojcu Syna (por. Hbr 1,1-2). Dlatego Papież proponuje następującą definicję teologii: „słowo i nauka zrodzone ze Słowa samego Boga". I właśnie jako taka jest ona wielkim darem i ogromnym zadaniem. Ale też warto pamiętać, że w historiozbawczej ekonomii Trójjedynego wierność wielkości daru bywa zawsze źródłem sprostania wielkości zadania.

Współczesny świat o wiele więcej się po teologii spodziewa, niż to okazuje. Z drugiej strony: teologia jako nauka obejmująca całość ludzkiego *universum*, jest odpowiedzialna za sens i nadzieję w naszym świecie. Dokładniej: za samą ich obecność i stopień „nasycenia" nimi naszej rzeczywistości – indywidualnej, społecznej, kulturowej, cywilizacyjnej. Teologia pomaga nie zgadzać się człowiekowi „z przełomu" na iluzje, na szyderczy chichot maskujący rozpacz, na bezradność ukrytą za fasadą różnych odmian cynizmu.

---

[24] T. Węcławski, *Uniwersytet i wyzwania fundamentalne*, „Znak", 52(2000) nr 2(537), s. 66.

Więc na koniec jeszcze metafora, fragment „Ody na osiemdziesiąte urodziny Jana Pawła II" Czesława Miłosza:

„Twój portret w naszym domu co dzień nam przypomni,
Co może jeden człowiek i jak działa świętość.[25]"

Podobnie z teologią: jej obecność w rodzinie nauk, w naszym ludzkim współczesnym domu – jest konieczna. Jak owa konkretność i metaforyczność zarazem portretu Ojca Świętego na ścianie polskiego domu. Ona bowiem przypomina i tworzy mądrościową syntezę wiary i rozumu. Przypomina też o istnieniu sensu, „że dzieje nie są zamęt, ale ład szeroki". Uczy nadziei, pomimo wszystko: „Bo tylko Chrystus jest Panem historii"[26].

* * *

To właśnie warto i trzeba zabrać z nauk wielkich mistrzów dwudziestowiecznej teologii w wiek XXI: teologia chrześcijańska jest potrzebna naszemu światu jak pokarm, jak tlen, jak krew. Warto i trzeba cierpliwie i wiernie „wracać do źródeł" teologii i wiary, a jednocześnie otwierać się na inność i nowość (lekcja Congara); warto i trzeba konstruować antropologię wewnątrz teologii *und umgekehrt* („i odwrotnie"), czyli budować teocentryczną naukę o człowieku oraz antropocentryczną naukę o Bogu (lekcja Rahnera); warto i trzeba rozumieć miłość jako naturę Trójjedynego, czyli jako klucz do tajemnicy całej rzeczywistości i sensu wszystkiego (lekcja Ursa von Balthasara).

Takie dziedzictwo wobec nowych wyzwań jest źródłem nadziei.

Taki też, twierdzę, powinien być kierunek rozwoju kerygmatycznie zorientowanej dogmatyki. Głosić Ewangelię dziś – dla teologii dogmatycznej – znaczy przejąć głębię dziedzictwa opisanego tu przy pomocy triady nazwisk-symboli „Congar – Rahner – Balthasar" i twórczo je rozwijać

[25]Cz. Miłosz, To, Kraków 2000, s. 58.
[26] Tamże.

w kierunkach, które podpowie nasze *hic et nunc,* a które pozwoli odczytać Boży Duch i które będą tworzyły współczesny kształt niezmiennej (bo wiecznie wiernej Boską wiernością) Dobrej Nowiny.

Zusammenfassung

Dogmatische Theologie – als theologische Wissenschaft von der in der Gesamtverkuendigung der Kirche sich aussprechenden Selbsterschliessung Gottes durch Jesus Christus im Hl. Geist, wie sie im christlichen Glauben angenommen und fuer das christliche Leben verbindlich wird – ist heute, nachdem Vaticanum II, sehr stark als kerygmatische Disziplin verstanden. Heutige, universale Dogmatik hat dadurch eine theologische und anthropologische *potentia responsionis* – die Fragen nach anthropologische und theologische Probleme sind die wichtigste „Fragen aus der Zeit", fuer Moderne und Postmoderne. Yves Congar, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, die beruehmte Theologe der konziliarische und nachkonziliarische Aera sind auch die Wegweiser fuer Dogmatik im XXI Jahrhundert. Das Evangelium Gottes verkuenden heute heisst also fuer die Systematische Theologie eine Synthese aufbauen: eine pneumatologische Christozentrik die zum Vater fuehrt. Christus als Mittler zwischen Gott und Menschen vereinigt die Anthropozentrik der Welt in sich und erweist sich als die Ermoeglichung einer theozentrisch ausgelegten Selbsttranszendenz des Menschen.

Ks. Jerzy Szymik
ul. Radziszewskiego 7
20-950 Lublin

JERZY SZYMIK, ur. 1953, dr hab. teologii dogmatycznej, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierownik Katedry Chrystologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologii KUL. Wykłada teologię dogmatyczną – chrystologię, chrystologię kultury, topikę teologiczną, trynitologię, eschatologię oraz filozofię Boga – w Lublinie (KUL). Autor *Teologii na początek wieku* (2001) oraz *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury* (1996).